

LA COMMUNIO COMO ESPACIO DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

Ángel Marzoa

Facultad de Derecho Canónico

Universidad de Navarra

amarzoa@unav.es

SUMARIO: 1. *¿Debemos leer de nuevo los textos conciliares?* 2. *¿Un adecuado punto de partida?* 3. *Pueblo y communio: dos conceptos “novedosos” que sugieren un camino acertado.* 4. *La dignitas ontológica.* 5. *Traducción jurídica de la “dignitas”.* 6. *La communio fidelium como espacio de comprensión de los derechos fundamentales.* 7. *El patrimonio jurídico del fiel cristiano exige un tratamiento y conceptualización netamente jurídicos.*

“El 21 de noviembre de 1964 fue promulgada la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*. En 1980 se celebraba en Fribourg un Congreso Internacional de Derecho Canónico cuyo tema central eran los derechos fundamentales del fiel¹. En 1983 fue promulgado el Código de Derecho Canónico.

1. Las Actas de este Congreso fueron publicadas en: “Les droits fondamentaux du chrétien dans l’Église et dans la société”, Fribourg Suisse-Freiburg i. Br.-Milano 1981.

Una ponencia de aquel Congreso proponía “la *communio* como criterio de los derechos fundamentales”². Ahora, a caballo entre los 20 años de la celebración de aquel Congreso y de vigencia del CIC 83, soy invitado a reflexionar de nuevo sobre el tema de los derechos fundamentales, teniendo como referentes los acontecimientos señalados³.

Quizá la primera pregunta que se le ocurra al lector sea la misma que se me planteó a mí: ¿otra vez con “los derechos fundamentales” a vueltas? ¿No se ha hablado ya suficientemente de ellos? ¿Es que no se ha dicho ya todo?

Desde luego se ha dicho mucho. Y no me parece necesario justificar este aserto poniendo a prueba la paciencia del lector con una interminable relación bibliográfica, de fácil acceso en cualquier base informática. Pero ahora la cuestión que quiero plantear es: ¿ha estado, durante todo este tiempo y en toda esta abundante bibliografía, adecuadamente enfocado el tema de los derechos fundamentales?

Por aquí pretenden transitar estas anotaciones. Especialmente quiero circunscribirme a esta cuestión: ¿hemos partido de un punto acertado? Y más en concreto: ¿puede tener alguna importancia para la comprensión y ubicación eclesial de los derechos fundamentales del fiel el término *communio*?

2. J. BEYER, *La “communio” comme critère des droits fondamentaux*, en “Les droits fondamentaux...”, cit., pp. 79-96.

3. Como se indica en el título, el objetivo de este estudio son los “derechos y deberes fundamentales”. Hecha esta advertencia, me doy por dispensado de su referencia completa. Salvo expresa indicación en contra o evidencia del contexto, me referiré siempre tanto a los derechos como a los deberes, aunque se mencione sólo la expresión “derechos”.

En el Congreso Internacional mencionado se afirmaba que “a partir de la *communio* podemos situar los derechos fundamentales del fiel cristiano”⁴. Adelanto que éste es también mi convencimiento, con independencia del posterior desarrollo de la ponencia referida.

Intentaré ofrecer mis reflexiones sobre el asunto. No pretendo realizar un estudio acerca de la fundamentación de los derechos fundamentales, que obviamente exigiría mayor espacio y atención a la bibliografía existente⁵. Pero estoy convencido de que el término

4. J. BEYER, *La “communio” comme critère des droits fondamentaux*, cit., p. 79.

5. En términos de fundamentación, me parecen especialmente importantes los siguientes estudios: P. LOMBARDÍA, *Los derechos fundamentales del fiel* (1969), en “Escritos de Derecho Canónico”, vol III, pp. 45-56; ID., *Relevancia de los carismas personales en el ordenamiento canónico* (1969), *ibid.*, pp. 79-105; P.J. VILADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos*, Pamplona 1969; ID., *La declaración de derechos y deberes de los fieles*, en VV.AA., “El proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia”, Pamplona 1971; J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I, Pamplona 1970, pp. 267-312; A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, Pamplona 1969 (3.ª ed. 1991); J.Mª GONZÁLEZ DEL VALLE, *Derechos fundamentales y derechos públicos subjetivos en la Iglesia*, Pamplona 1971; J. HERVADA, *Elementos de Derecho constitucional canónico*, Pamplona 1987 (2.ª ed.: Pamplona 2001); ID., *Los derechos fundamentales del fiel a examen*, en “Fidelium Iura” 1 (1991), pp. 226ss; ID., *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, Pamplona 1992, pp. 149 ss: *El fiel y los derechos fundamentales*; J. FORNÉS, *Introducción al Tit. I. De las obligaciones y derechos de todos los fieles*, en A. MARZOA-J. MIRAS-R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (Eds.), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, 2.ª ed., Pamplona 1997, vol II/1, pp. 53-58. J. ESCRIVÁ IVARS, *Estatuto jurídico del fiel-laico*, en “I Principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II” (a cura di J. Canosa), Milano 2000, pp. 347-393.

communio, adecuadamente entendido, es no sólo válido sino necesario para situar los derechos fundamentales del fiel cristiano y, en este sentido, entiendo que puede resultar enriquecedor para la teoría de su fundamentación. Trataré de exponer este pensamiento sin derivaciones críticas hacia la bibliografía existente, que, como decía, doy por suficientemente conocida y debatida.

1. *¿Debemos leer de nuevo los textos conciliares?*

Quizá el tiempo ya transcurrido sea más que suficiente para enfocar la doctrina del Concilio Vaticano II en el tema que nos ocupa y sus aledaños desde una perspectiva acertada: precisamente aquella perspectiva en la que los textos conciliares —trascendiendo incluso el alcance previsto por sus redactores— fueron elaborados.

Debo aclarar que no me parece ni pretencioso ni imprudente partir del supuesto de que acaso no ha sido todavía suficientemente comprendido el magisterio conciliar en todos sus términos. No me parece pretencioso, porque no pretendo ser yo quien ofrezca su comprensión definitiva. Ni me parece imprudente, porque la necesidad de volver al Vaticano II no es idea mía. Muy recientemente, en este año 2001⁶, ha sido Juan Pablo II quien invitó una vez más a “descubrir en todo su valor programático” el cap. V de *Lumen*

6. Al corregir estas pruebas del volumen del año 2000 de “*Fidelium Iura*”, he tenido ocasión de incorporar ya algunas referencias a textos de Juan Pablo II del año 2001, especialmente de la Carta Apostólica *Novo millennio ineunte*.

Gentium (“La vocación universal a la santidad”), precisamente el capítulo que más directamente implica al fiel en cuanto fiel.

No parece descabellado, en consecuencia, pensar que hay todavía “descubrimientos” pendientes en aquella Constitución, referencia obligada no sólo de todo desarrollo eclesiológico, sino también de toda fundamentación del derecho canónico que, mirando al misterio de la Iglesia (cfr OT, 16), aspire a alcanzar suficientes dosis de rigor.

Ni pretenciosidad ni imprudencia, por tanto. Acaso sí algo de atrevimiento: el de aventurar que uno de los “descubrimientos” pendientes es el de situar *adecuadamente* los derechos fundamentales del fiel cristiano en la doctrina conciliar. Y esto de tal modo que no sólo los textos, sino el espíritu del Concilio Vaticano II inspire y encamine la construcción de la teoría de los “*iura nativa christianorum*”. Trataré de justificar también las razones de ese hipotético atrevimiento.

2. *¿Un adecuado punto de partida?*

No considero objeto de discusión que el n. 9 de *Lumen Gentium* debe ser el punto de partida: Dios no ha querido santificar y salvar a los hombres aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo. Un pueblo cuya condición es la dignidad y libertad de los hijos de Dios. Un pueblo que es instrumento de redención universal y que, debiendo difundirse en todo el mundo, entra en la historia de la humanidad. Un pueblo al que se incorporan los hombres por el bautismo (cfr LG, 11).

La entrada de este pueblo en la historia de la humanidad es una entrada auténtica, no fingida; constitucional, no táctica. Hasta tal

punto es así, que esa encarnación en la historia condiciona el desenvolvimiento y la autocomprensión de la Iglesia en su ser y en sus formas.

Desde el principio, este pueblo —es decir, todos y cada uno de sus miembros— es un pueblo sacerdotal, regio (1 Pt 2,8), en el que “no hay desigualdad por razón de la raza o nacionalidad, de la condición social o del sexo, porque “no hay judío ni griego; no hay siervo o libre; no hay varón ni mujer. Pues todos vosotros sois *uno* en Cristo Jesús” (Gal 3,28; cfr Col 3,11) [...] Existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común de todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo” (LG 32).

Pero en su devenir histórico este pueblo, justamente por haber entrado de verdad en la historia de la humanidad, es en cada época de algún modo *hijo de su tiempo*. La consideración de las consecuencias de este fenómeno es siempre necesaria —y no pocas veces olvidada— para entender la vida de la Iglesia *his in terris*. Quisiera referirme especialmente a una de ellas: el modo de entender la condición de persona en la Iglesia; condición que es propia de todo fiel cristiano, inseparablemente unida a la de miembro del pueblo.

Es bien sabido que, desde tiempos del derecho romano, el término “persona” en la sociedad —y por ende en el derecho— no es intercambiable con el concepto de “hombre-según-su-naturaleza”, es decir, el hombre por sí mismo. Lo que se ha venido entendiendo como “persona” (sujeto de derechos), es “el hombre-en-su-estado”. El origen de la personalidad estaría en el estado o condición social. En consecuencia, ser sujeto de derechos (persona) dependería de la condición social, del estado o rol (patricios y ple-

beyos, esclavos y libres, sacerdotes y pueblo llano, etc.) que el ser humano ocupe en la sociedad⁷.

Esta concepción estratificada de la sociedad y sus miembros en los ambientes culturales en los que la Iglesia desempeñaba su misión evangelizadora, condicionó de hecho la comprensión de las dimensiones sociales del pueblo de Dios y sus desarrollos organizativos. De algún modo, la praxis siempre se adelanta a la teorización. La Iglesia, en sus dimensiones sociales, de un modo u otro ha adoptado los criterios de estratificación de las culturas en las que vive. No se sustrajo, pues, a conceptualizaciones también estamentales. Resulta así *natural* que se hablase de que en la Iglesia *hay* clérigos, religiosos y laicos. Y que se dijera también de los miembros de la Iglesia —en principio, sólo descriptivamente— que “pertenecen” al estado clerical, al religioso o al laical⁸.

Así las cosas, al hablar de derechos y deberes, iba a resultar lógico, por más simple, clasificarlos —tanto los derechos como los deberes— en función de las diversas condiciones o estados. Pienso que en ningún momento han adquirido estas clasificaciones matices radicales, exclusivos o excluyentes de un “estado” hacia

7. Cfr por todos, J. HERVADA, *Los derechos fundamentales a examen*, en “Persona y Derecho”, Suplemento de *Lex Nova*, I (1991), pp. 197-248; ID., *El fiel y los derechos fundamentales*, en J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista...*, cit., pp. 150-151.

8. De ello resultó la estructuración, en sus tres partes, del Libro II, *De personis*, del CIC 17. Quizá resultaría ilustrativo un estudio acerca de hasta qué punto este tipo de conceptualización coincide en el uso eclesial con el desuso del término “fiel”. Se trata sólo de una intuición que no me resisto a sugerir. Cfr, para una crítica de la concepción estamental desde la perspectiva del Derecho constitucional y del Derecho canónico de la persona, J. FORNÉS, *La noción de “status” en Derecho canónico*, Pamplona 1975.

otro. Sólo muy recientemente se planteó la necesidad de teorizar la existencia de derechos y deberes fundamentales del fiel. Por lo que, pese a que las relaciones de derechos, privilegios y deberes han venido siendo vinculadas a la condición de clérigo, religioso o laico⁹, no se ha llevado a cabo en la doctrina una formulación expresa de la titularidad de esos derechos y obligaciones asentada en la condición social.

No obstante, las consecuencias de la inmersión de la Iglesia en la historia, pudieron incluso haber ido más allá del espacio de las relaciones sociales, hasta llegar a ejercer cierta influencia en la comprensión y definición del alcance y exigencias de las virtudes. No es extraño, por tanto, que el condicionamiento estamental pudiese haber alcanzado y matizado —aunque nunca, es verdad, de modo absoluto— el entendimiento de la santidad o perfección como horizonte vital de la vida cristiana. A nadie se oculta la polarización que durante siglos ha afectado al concepto de perfección, y la “novedad” que en ese sentido —y precisamente por ello— ha supuesto el mencionado cap. V de *Lumen Gentium*.

A su vez, resulta comprensible que los desarrollos normativos y las actuaciones disciplinarias de la autoridad eclesiástica mirasen prevalentemente a lo social y público de la Iglesia (de modo principal al mundo de los clérigos, los religiosos, y en general de la organización eclesiástica). Llegado el momento de fijar unos cuerpos normativos de referencia universal no puede extrañar, en consecuencia, que se haya producido un cierto protagonismo de lo disciplinar en la imagen que la Iglesia podía ofrecer a un observador poco profundo. Lo cual condujo a su vez a un cierto desvane-

9. Cfr, por ejemplo, cc. 118-144 (clérigos), 592-631 (religiosos), y 682 (laicos) del CIC 17.

cimiento de la radicalidad del mensaje evangélico y de la doctrina patrística en su genuinidad.

Todavía más. Frecuentes conflictos internos y la necesidad de autoafirmación de la propia identidad frente a otras organizaciones sociales (particularmente los Estados) obligarían a su vez a la Iglesia a poner el acento en elementos de visibilidad (organización territorial, jerarquía, estructuras de diversa índole) que pudieran resistir con beneficio la comparación con aquellas.

He aquí cómo, a grandes rasgos, la “*communio disciplinae*” o, si se quiere, la “*communio regiminis*” ha podido erigirse en protagonista y credencial de la imagen de la Iglesia en el mundo. Y ello en perjuicio del concepto básico de “*communio fidelium*”; concepto al que queremos llegar al final de este trabajo. La desigualdad (estamentalismo de hecho), como en cualquier organización social mínimamente articulada, se convierte en el argumento principal en la autoafirmación de la Iglesia como “*societas*” (también “*perfecta*”); la Iglesia se entiende como “*societas inaequalis*”, como lo fueron el imperio romano o la república de Venecia, si se nos permite parafrasear a Bellarmino.

Los elementos de desigualdad son, pues, los referentes de la disciplina, de las exigencias, y —no podía ser de otro modo— también de la conceptualización y atribuciones de derechos y deberes.

Pues bien, cuando el Concilio Vaticano II —a mi modo de ver es evidente ese punto de inflexión— irrumpe con la afirmación de que la condición del Pueblo de Dios es la “*dignitas et libertas filiorum Dei*”, se va a producir un esfuerzo de los autores por introducir esta “novedad” en la doctrina, principalmente eclesiológica y canónica.

Es en este momento donde entiendo que puede detectarse un cierto “error” de enfoque. Con encomiable esfuerzo la doctrina (cronológicamente pre-conciliar) busca fórmulas para “insertar” el novedoso lenguaje conciliar en el discurso eclesiológico y canónico; pero quizá a veces se queda en eso, en un mero incorporar el “lenguaje”. Con excepciones, el denominador común parece ser el empeño por renovar el vino, pero sin un esfuerzo paralelo de almacenarlo en odres a su vez capaces. Puede ser comprensible que el deslumbramiento causado por la contundencia de LG, 9 impidiese una percepción adecuada de los profundos e “innovadores” contenidos que encerraba el texto conciliar.

Se vivía en un contexto histórico de “*societas inaequalis*”, pero a la vez singularmente sensible a las desigualdades.

En la historia social más reciente, dicha sensibilidad, como es sabido, no se materializa en una profundización de los fundamentos —es decir, en la afirmación de la igualdad de raíz personal (el hombre según-su-naturaleza)—, sino que se queda en la superficie, en las estructuras. De este modo, se desencadena una dinámica abolicionista: la pretensión de la desaparición de clases para instaurar una clase única. Esta orientación superficial (sólo estructural) impide advertir en su momento lo que hoy es manifiesto: que la llamada lucha de clases con exclusión de la afirmación de la persona humana y su dignidad ontológica es ya, por definición, una aceptación de la existencia de clases como algo necesario. En consecuencia, la búsqueda de soluciones no puede caminar por senderos de afirmación de la igualdad de todos los seres humanos, sino sólo de supresión de quienes pertenecen a una clase distinta, o al menos no pertenecen a la propia (sin intuir, además, que la instauración de una clase única no podría evitar la paradoja de aceptar la coexistencia de otra, justamente la que ha promovido y pilotado

aquella instauración y por tanto va a permanecer, en beneficio propio, al margen de la unicidad programada).

Evidentemente no es éste ni el lenguaje ni el pensamiento de la literatura científica eclesiológica y canónica. Pero si descendemos un poco en el rango de esa literatura, podemos encontrarnos con discursos en los que podrían detectarse reminiscencias de “lucha clasista”. Piénsese, por ejemplo, en la expresión “promoción del laicado”. ¿No podría significar esa expresión —y el planteamiento subyacente— una pretensión de alcanzar la igualdad *desde* la concepción clasista, estamental? “Promoción” de algún modo quiere significar dinamismo “hacia arriba”. No se trataría, si esta hipótesis es válida, de buscar los fundamentos de la igualdad, su asiento constitucional, en el ser de la Iglesia, sino de “elevar” el rango de los laicos. Y puesto que la estamentalización vigente era “clérigos y laicos”, esa elevación implicaría promoción hacia... posturas, actitudes y cometidos clericales. ¿Puede decirse, entonces, que no se ha dado ese peligro? Si todavía damos algún paso más, en la línea descendente (nos referimos a la seriedad y profundidad de planteamientos), podríamos encontrarnos incluso con reivindicaciones de igualdad en las que el referente no sería la condición de fiel, sino el “estado” clerical, y que por consiguiente se materializarían en pintorescas propuestas tanto en ámbitos de ejercicio del ministerio sacerdotal como de participación en la potestad sagrada por parte de los laicos¹⁰.

10. Es evidente que de ningún modo queremos referirnos aquí a la importancia que la doctrina conciliar ha tenido en la revalorización de la condición de fiel como condición radical y primera del Pueblo de Dios y destinataria directa de la llamada universal a la santidad. Sólo queremos referirnos a

Lumen Gentium, 9 pudo ser en algunos casos precipitadamente interpretada como “abolición” de los estados y de la estamentalidad. Con lo cual no se llegaría a una valiente y rotunda reflexión acerca de la “dignitas” personal del fiel, sino sólo a una “libertaria” afirmación de la “libertas”. Desde esos planteamientos, *Lumen Gentium* proclamaría la igualdad, pero afirmando una especie de estado o clase única al que todos más o menos deberían pertenecer. Estaríamos ante una igualación por reducción, fruto de una dinámica “abolicionista” en todo lo que pudiera significar diferencia, desigualdad; una dinámica atentatoria, por tanto, a la genuina libertad (uniformismo se opone a libertad, pues cierra el paso a toda iniciativa, aun legítima). Por este camino se podría llegar de nuevo a una tentación nunca definitivamente alejada del horizonte eclesial: traspasar el umbral de la distinción entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial (pese a LG, 10 y 11, entre otros) y, en consecuencia, también el de la constitución jerárquica de la Iglesia (pese a LG, 18ss). Porque la pretendida igualación conduciría a dos sendas convergentes: elevación del “rango” del laico, y atenuación del “rango” del clérigo (quizá en el medio, y zarandeado por ambos polos de tensión, el “rango” religioso sufriría la tentación de diluirse en los otros dos).

Otro probable resultado de esta errática interpretación —de ningún modo generalizable— sería no percibir el valor igualmente constitucional de la “diversidad funcional”, operativa en la Iglesia en virtud del principio constitucional jerárquico. Para no quebrar el superficial criterio igualitarista, esta fuente de posible desigualdad, como mucho, podría ser sólo pensada en términos de princi-

aquellos planteamientos y praxis en los que esa revalorización ha sido errónea y demagógicamente leída en términos de equiparación al presbítero.

pio operativo residual, de tipo utilitarista y *funcionarial* más que funcional. Una vez más, por tanto, las viejas tentaciones.

En suma, podría leerse *Lumen Gentium* como una propuesta de igualación por abolición de diferencias, y no por afirmación de identidades.

Como es evidente —volviendo a lo que nos ocupa en este trabajo—, esto trastornaría la comprensión de los derechos fundamentales del miembro de la Iglesia. Sería entonces a todas luces comprensible una actitud reticente ante la posibilidad del reconocimiento y protección de dichos derechos en la vida de la Iglesia. Y ello porque llevaría a ver en su propuesta la inercia de una moda de sabor igualitarista, en claro perjuicio de la distinción *ordo plebs*; en efecto, los derechos fundamentales aparecerían en el marco de un único *estamento* al que supuestamente pertenecerían todos los fieles (el desempeño de determinadas funciones eclesiales no exigiría estructuración orgánica basada en el *ordo*), en el cual aquellos derechos tendrían un carácter absoluto-ilimitado. Evidentemente, cualquier prevención ante el desembarco de una teoría de los derechos fundamentales de esta índole sería totalmente justificable.

Pero los derechos fundamentales no proceden de dichas premisas, ni llevan consigo, si son *adecuadamente* comprendidos, ninguno de los peligros aludidos.

3. *Pueblo y comunio: dos conceptos “novedosos” que sugieren un camino acertado*

Proponíamos al comienzo de este estudio el concepto de *communio* como referente para situar adecuadamente los derechos

fundamentales del cristiano.

En efecto, entiendo que este concepto —la realidad que supone— puede ayudar a recomponer, si ello fuese necesario, la comprensión de los derechos fundamentales en la Iglesia. Pero sólo si partimos del auténtico significado del término. Considero imprescindible hacer una breve introducción a esta cuestión.

Me atrevería a decir que *communio* es el término más socorrido en toda la literatura eclesial (documentos y doctrina eclesiológica, canónica, e incluso ascética) posterior al Concilio Vaticano II. Ahora bien, ¿se corresponde este uso tan frecuente con una percepción en profundidad de su significado? No quisiera ir en este desarrollo tan lejos que ello me obligase a una extensión desmedida para las pretensiones de este trabajo¹¹.

Me limitaré a partir de una nueva hipótesis: supongamos que no pocas veces el término haya sido utilizado reductivamente; especialmente en escritos menores, tales como la abundante literatura socio-pastoral, documentos orientativos, guiones homiléticos, etc. Por supuesto, no se trata —no era la pretensión de esos escritos— de literatura rigurosamente científica, pero sí suficientemente sintomática de una menoscabada percepción de la hondura eclesiológica del término *communio*. En efecto, con no poca frecuencia, el término podría ser sustituido por “unión”, “unidad”, e incluso “comunidad” (común-unidad) sin afectar a la sustancia del contenido de aquellos textos. De ahí que la *communio* haya podido ser invocada también como argumento más o menos definitivo para

11. Cfr A. MARZOA, *Comunión y Derecho. Significación e implicaciones de ambos conceptos*, Pamplona 1999. Me remito a esta monografía para el detalle y la prueba de lo que ahora expongo sumariamente.

“descalificar eclesiológicamente” actitudes e iniciativas apostólicas o de praxis cristiana en sí mismas convergentes con los principios eclesiales, pero acaso divergentes de los planes o programaciones de acción pastoral supuestamente vinculantes en los niveles básicos de la organización eclesiástica (diócesis, arciprestazgos, parroquias).

No puedo evitar la sensación de que *communio* pudo ser a veces utilizada como una suerte de palabra-talismán, que sin probar apenas nada, pretendería ser definitiva, amenazadora incluso: “en nombre de la *communio*”, sería el grito y estandarte capaz por sí sólo de suscitar adhesiones y concitar esfuerzos; y, de paso, descalificar iniciativas sin la requerible prudencia de una mínima comprobación acerca de unos orígenes acaso a veces no ajenos a la acción renovadora del Espíritu Santo (cfr LG 9, *in fine*) que quiere gobernar a la Iglesia con dones no sólo jerárquicos, sino también carismáticos (cfr LG, 4), en orden a la acción común de todos los fieles para la edificación del Cuerpo de Cristo (cfr LG 32b).

Sírvanos la hipótesis al menos para justificar la necesidad de fijar el significado de *communio* en su uso eclesial.

Para ello debe ser sometida a una primera y elemental observación: “non intelligitur autem de vago quodam *affectu*...” (LG, nep 2). ¿Sería infundado sospechar que la precisión de la comisión conciliar quería salir al paso de una inteligencia del término que, o bien se estaba produciendo, o bien podría producirse? “...Sed de realitate (organica)” (*ibid.*). Es decir, *communio*, antes que una percepción subjetiva (un “afecto” sin contornos definibles), es en la Iglesia una realidad. (Dejemos pendiente todavía el calificativo “organica”). ¿A qué *realidad* se refiere? Entiendo que principal-

mente se refiere a lo que *communio* significa etimológicamente. *Communio* procede de “cum-munus”, significa tener en común con otros un *munus*, un encargo o tarea. Etimológicamente el término se encuadra en un contexto de co-participación¹², de complicación en una misión o tarea que, obviamente, fundamenta a la vez que da sentido a una unidad (*en y para* algo); de modo que la unidad es una consecuencia, un corolario de lo que la realidad (la *communio*) es. Lo que significa que invocar esa unidad como argumento pudiera estar cerca de la petición de principio. *Communio*, sin embargo, en conexión con su raíz etimológica sí puede ofrecerse como argumento, e invocarse como razón.

Lo dicho tiene enorme importancia, a mi modo de ver, en el tema que estamos tratando. No han sido estas últimas líneas una digresión erudita. Si pretendemos hablar de derechos fundamentales, necesariamente hemos de situarnos en una realidad que acoja el carácter *fundamental* de esos derechos. Y si queremos hablar de derechos fundamentales *del fiel cristiano*, hemos de ser capaces de localizar a ese fiel (a *todo* fiel, sin distinciones todavía) en un espacio en el que no haya desigualdades, tipos, clases.

Ese espacio puede ser, a lo que entiendo, la *communio*, pero comprendida en los términos que hemos expuesto. *Communio*, referida a la Iglesia, designa antes que nada la realidad de los fieles que son miembros y que como tales participan ontológica y activamente (co-participación, co-protagonismo: *cum-munus*) en la misión confiada por Cristo a su Iglesia.

Podríamos entonces afirmar que el sustrato básico, “primero”, configurador de la Iglesia como Pueblo, es la realidad expresada

12. Cfr A. MARZOA, *Comunión y Derecho*, cit., p. 27 y notas.

en los términos *communio fidelium*. Aquí es donde se asentaría el principio de igualdad.

Lo ha expresado Hervada en estos términos: “lo constitutivo de la Iglesia, en lo que a los miembros se refiere, no son una serie de estamentos formados por clases de fieles, sino la *communitas fidelium*, la comunión de todos los discípulos de Cristo dotados de igual dignidad y libertad de hijos de Dios, sin formar clases ni estamentos. Como fieles, en la condición de tal, todos son iguales y forman una única estructura social: el pueblo cristiano”¹³.

Esa es la “realitas”: el Pueblo que “tiene por Cabeza a Cristo”, “y como fin dilatar más y más el reino de Dios” (LG, 9). El Pueblo que Cristo ha querido constituir “como instrumento de la redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra” (*Ib.*). Es el Pueblo que significativamente —y esto ha sido ya puesto de relieve por doquier, aunque operativamente esté pendiente todavía la puesta en escena de todas sus virtualidades— viene contemplado en *Lumen Gentium*, en el cap. II, que precede al tratamiento de la “Constitución jerárquica de la Iglesia” (cap. III). Es, en palabras recientes de Juan Pablo II “la realidad de muchos miembros unidos en un solo cuerpo, el único Cuerpo de Cristo”¹⁴.

De intento habíamos dejado truncada la cita de nep.: “non autem... sed realitas *organica*”. Era necesario considerar primero la *realitas* (LG, II), para encajar debidamente la organicidad a partir de LG, III: porque “del mismo modo que todos los miembros del

13. J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, Pamplona 1992, pp. 123-124.

14. Carta Apostólica *Novo Millennio ineunte*, 6.I.2001, n. 46.

cuerpo humano, aun siendo muchos, forman sin embargo un solo cuerpo, así también los fieles” que Cristo quiso constituir en Pueblo (cfr 1 Cor 12,12). El desenvolvimiento, la vida de esa *communio*, la co-participación en la misión no es una dinámica informe, sólo amalgamada en su diversidad por un afecto común, o por un mismo horizonte. Fundacionalmente esa realidad ha sido querida o constituida como “orgánica”, como lo es el dinamismo, la vida del cuerpo.

Aparece así, junto al concepto fundamental de fiel, otro igualmente fundamental: la organización eclesiástica. “El primero designa los miembros de la Iglesia según el principio de igualdad; la organización eclesiástica designa la estructura organizativa eclesiástica de los oficios y ministerios públicos”, en la que “opera el principio jerárquico”. Y concluye Hervada: “así pues, hay que afirmar que la Iglesia está constituida por el pueblo cristiano o conjunto de fieles —los discípulos de Cristo— y la organización eclesiástica, cuyo núcleo central son el *ordo* (conjunto de ordenados) y la jerarquía”¹⁵.

Es decir, hay un “momento segundo” en el ser de ese Pueblo, que es la vigencia igualmente constitucional, fundamental, de una diversidad de miembros y oficios (LG, 7). Debiendo *todos*, eso sí, ofrecerse a sí mismos como hostia viva, santa y grata a Dios, dando testimonio *ubique terrarum* de Cristo (cfr LG, 10).

Encontramos entonces, dentro del Pueblo de Dios, dos elementos que lo articulan: la *communio fidelium* (la igualdad de común pertenencia e implicación); y la *organicidad*, la estructura organizativa eclesiástica de los oficios y ministerios públicos, que ob-

15. *Ibidem*.

viamente no tendría sentido (no tendría contenido ni destinatario) sin aquella *communio fidelium*.

La *communio fidelium* aparece así vinculada por la *communio fidei* (Palabra), *sacramentorum* (gracia) y *regiminis* (organización y disciplina). Es decir, los *munera docendi, sanctificandi et regendi*, articuladores de la vivencia de la igualdad, a la que afianzan y fomentan sin desvirtuarla. Como veremos, precisamente esos son los *tria vincula* que define el c. 205, para establecer los referentes de la plena incorporación a la Iglesia.

¿Es útil, pues, el término *communio*? Mi propuesta es que sí, que la “*communio fidelium*” es no sólo un referente válido para los derechos y deberes fundamentales, sino el espacio en el que éstos pueden ser debidamente comprendidos y vividos con todas sus exigencias y límites.

4. *La dignitas ontológica*

Hemos visto, en el marco de la Iglesia entendida como comunión, cómo sin limitaciones ni exclusiones, coexisten complementándose reciprocamente los principios de igualdad y jerárquico. Bien entendido que el principio de igualdad (*dignitas et libertas*) acoge dentro de sí el de variedad; pienso que, desde perspectivas distintas, los principios de igualdad y variedad conforman la misma *realitas*, y por tanto podemos hablar de un único principio: el de igualdad en lo diverso, que tiene un encaje perfecto con la significación del término *communio*. Es el principio que hace posible que, investidos todos los fieles de la misma dignidad, y precisamente por ello, todos tengan también un amplio espacio de libertad para decidir *cómo* vivir su vida cristiana, eligiendo, bajo la inspi-

ración de Quien inspira todo lo bueno, su modalidad de seguimiento de Cristo y de identificación con la Cabeza en el desempeño de la misión. (Me parece oportuno hacer notar que no pocas veces parece olvidarse la riqueza de matices del Modelo, y se pretende fijarlo en contornos rígidos).

La *realitas* está, pues, integrada por *todos* los fieles cristianos, cuya es, antes de cualquier diferenciación, la igual condición de dignidad y libertad (cfr LG, 9). La “*dignitas et libertas filiorum Dei*” es la condición fundamental o constitucional del Pueblo de Dios.

5. Traducción jurídica de la “*dignitas*”

El tema de estas páginas son los derechos fundamentales del fiel. Quiere ello decir que nos situamos en la consideración de la Iglesia en su dimensión jurídica. Por eso, al mencionar la “*dignitas*” ontológica del fiel cristiano, nos interesa su traducción jurídica, qué significa en términos de derecho y justicia. Con ello no se pretende reducir el hondo sentido de la “*dignitas*” cristiana a su operatividad jurídica (pero de vez en cuando conviene insistir en esta precisión para no herir sensibilidades —o susceptibilidades— provenientes de un no entendimiento de los límites propios del conceptualizar y hacer canonístico). Se trata sólo —aunque a mí me parezca ya mucho— de ahondar en las dimensiones jurídicas de la *dignitas* ontológica para encontrar ahí la más fundamental y primera consideración del fiel como miembro del Pueblo de Dios: y en consecuencia, la raíz de su patrimonio jurídico *nativo*, radical, en cuanto fiel cristiano.

Evidentemente, cuando hablamos de “dignidad” no nos referimos a esa relativa situación de preeminencia o superioridad que por razón de edad, honor u oficio puede ser reconocida en las relaciones sociales (la dignidad social); sino a la “*dignitas*” de la que el sujeto es titular ante la sociedad, con anterioridad ontológica a cualquier diferenciación. Nos referimos a la “*dignitas*” del miembro en cuanto es miembro, no en razón de *cómo* vive esa condición de miembro (que ese es el campo, a mi entender, de la variedad, fundamentado en la *libertas*, y origen posible de otros tipos de dignidad de no poco relieve, pero distintos de la *dignitas* radical). Es lo que llamamos la dignidad ontológica, que se refiere al ser, que deriva directamente del ser, de la ontología: “algo absoluto, no relativo, que se refiere a la esencia”¹⁶.

Pues bien, en lenguaje jurídico —que es lenguaje en el que impera la operatividad, la necesaria tensión a lo realizable— “dignidad ontológica” significa “ser sujeto de derecho y por lo tanto titular de unos derechos innatos o inherentes al ser digno” (Hervada)¹⁷.

Situados en el ámbito eclesial, lo que contemplamos es la dignidad de la que el hombre es provisto por el carácter bautismal (no por el estado de gracia, que en términos jurídicos sería en este punto irrelevante). Es algo que pertenece al *esse* cristiano. Al igual —o al menos análogamente— que el ser natural es una cierta participación en el Ser, y por ello implica la titularidad de aquellos bienes que constituyen su participación en el ser y en sus fines naturales; así el *esse* cristiano implica una participación —cristo-

16. S.Th. I, q.42, a. 4 ad 2.

17. *Los derechos fundamentales del fiel a examen*, cit., p. 246. Otras citas: “persona” = sujeto de derecho: *ibidem*, pp. 248-249.

conformación— más eminente en el Ser divino; participación que es expresada en los mejores términos: los de “filiación”. He aquí la *dignitas filiorum Dei*, condición radical del fiel cristiano, básica y primera, precedente a cualquier diferenciación y pacíficamente coexistente con las más variadas formas de vivencia. Más aún, condición necesaria para que sobre ella (sacerdocio común) y en razón de ella (diaconía del sacerdocio ordenado) pueda edificarse y entenderse cualquier diferenciación gradual o esencial.

Esta condición de la que venimos hablando es, decíamos, ontológica. Esto significa que subsiste en la inherente dimensión relacional de la persona. El fiel cristiano no sólo es, sino que también, porque es, necesariamente se relaciona investido de esa *dignitas*: ningún tipo de relación genuinamente eclesial puede negar, ni teórica ni prácticamente, esa dignidad; es más, debe partir de ella, y sobre ella edificar todos los elementos de relación. Es cabalmente en la relación donde la dignidad se expresa visiblemente.

Los fieles cristianos son en la Iglesia, en sus dimensiones relacionales, antes que nada, *sujetos de comunión*. No objetos, en el sentido de meros destinatarios, o elementos instrumentales de la actividad eclesial (la posición de los fieles, de todos, en relación con los medios de salvación da lugar a una diferenciación que opera desde el principio de la organización, el *ordo* y la jerarquía). En este sentido sería insuficiente decir que la Iglesia actúa “a través de” los fieles. Porque ellos (tanto fieles comunes como jerarquía; todos fieles cristianos) *son* la Iglesia viviente, actuando, cumpliendo su misión.

Porque los fieles son personas-en-relación —con mayor motivo por el hecho de haber sido elevada su ontología al plano sobrenatural—, una relación genuinamente personal sólo podrá darse allí donde cada término de la relación (cada persona), no sólo no pierde nada de su condición, sino que ésta se enriquece en todas sus posibilidades.

Y una auténtica relación personal es aquella en la que el *autodominio* y la *autodeterminación* se ponen permanentemente (siempre de modo libre) en juego, no sólo no diluyéndose, sino enriqueciéndose¹⁸.

Pues bien, el autodominio y autodeterminación están presentes hasta tal punto en el fiel-miembro de la Iglesia, que su naturaleza o condición se define como la condición de dignidad y libertad. Pero —cabe añadir— una “*dignitas et libertas*” sobreelevada. Es el autodominio (*dignitas*, autoposesión) y la autodeterminación (*libertas*) de un hijo de Dios, que participa en la naturaleza divina siendo esa participación explicada, como ya hemos señalado, en términos —los más expresivos y adecuados en el lenguaje de los hombres— de filiación divina.

Es sobre esa condición sobre la que actúa el Espíritu Santo, *principio de comunión: de diversidad en lo igual* (Él es la expresión personal del amor, de la consustancialidad y de la diversidad personal del Padre y el Hijo), porque actúa directamente —con efecto engrandecedor, como sobrepotenciando— la riqueza del

18. Cfr para esta reflexión, JUAN PABLO II, *Audiencia General* 24.IX.1980 (El conjunto de reflexiones catequéticas que incluye esta intervención han sido publicadas en: JUAN PABLO II, *La redención del corazón*, Madrid 1996, *passim*; cfr especialmente p. 124).

autodominio y la autodeterminación propios de la persona humana como tal.

La Iglesia es comunión porque *es la congregatio fidelium* que estos fieles viven y en la que se realizan como personas cristianas, *siendo* miembros de un Pueblo uno, igual y diverso. La diversidad en la Iglesia no sólo no obstaculiza su unidad, sino que es precisamente lo que le confiere el carácter de comunión¹⁹. En efecto, como señala Juan Pablo II, “la unidad de la Iglesia no es uniformidad, sino integración orgánica de las legítimas diversidades”²⁰.

La diversidad en la *communio* es alentada por la acción del Espíritu Santo que, repartiendo sus dones y carismas, encauza la realización en dignidad y libertad de los hijos de Dios. Cabría afirmar que la diversidad procede del juego responsable del autodominio y la autodeterminación que cada cristiano-persona vive con intensidad ontológica, siendo el conjunto de todos los cristianos la

19. Carta *Communio nis notio*, cit., n. 15: “La universalidad de la Iglesia, de una parte, comporta la más sólida unidad y, de otra, una pluralidad y una diversificación, que no obstaculizan la unidad, sino que le confieren en cambio el carácter de 'comunión'”. Esta pluralidad se refiere sea a la diversidad de ministerios, carismas, formas de vida y de apostolado dentro de cada Iglesia particular, sea a la diversidad de tradiciones litúrgicas y culturales entre las distintas Iglesias particulares.

”La promoción de la unidad que no obstaculiza la diversidad, así como el reconocimiento y la promoción de una diversidad que no obstaculiza la unidad sino que la enriquece, es tarea primordial del Romano Pontífice para toda la Iglesia y, salvo el derecho general de la misma Iglesia, de cada Obispo en la Iglesia particular confiada a su ministerio pastoral. Pero la edificación y salvaguardia de esta unidad, a la que la diversidad confiere el carácter de comunión, es también tarea de todos en la Iglesia, porque todos están llamados a construirla y respetarla cada día, sobre todo mediante aquella caridad que es “el vínculo de la perfección””.

20. Carta Apostólica *Novo Millennio ineunte*, cit., n. 46.

communio fidelium. El conjunto de los bautizados es la “magna *communio* quam efficit Ecclesia”²¹.

Entiendo en definitiva —y es lo que he pretendido razonar— que *communio fidelium* es la expresión más básica, más simple, y por tanto más fundamental y abarcante de la realidad eclesial. Y en este sentido, conceptualmente es anterior, es un “momento primero” en relación con cualquier adjetivación (comunidad jerárquica, comunión de las Iglesias...).

6. *La communio fidelium como espacio de comprensión de los derechos fundamentales*

Esta quiere ser mi afirmación o propuesta principal. La *communio fidelium* es el espacio, el lugar teológico y jurídico, donde los derechos fundamentales deben ser situados y comprendidos.

Esto requiere una advertencia. No encontraremos en los textos conciliares, a los que una y otra vez hemos acudido, la expresión *communio fidelium* con el preciso sentido e implicaciones que propongo. Ello es debido, como fácilmente puede comprenderse, a que el Concilio en ningún momento ha pretendido definir la *communio*, que por lo demás no es un concepto unívoco²². (Únicamente la nep. de LG, como ya hemos señalado, ha querido salir al paso del peligro de una comprensión diluida, en términos de vago afecto, a la vez que orientar su constitucional estructuración, con el adjetivo “orgánica”. Y la CDF ha hecho algunas precisiones de

21. PABLO VI, *Alocución* 4.2.1977, en AAS 69 (1077), 147-153.

22. Cfr CDF, *Carta Communionis notio*, 28.V.1992, n. 3.

enorme importancia en la Carta *Communiois notio* de 1992 ya citada). El Concilio utiliza el término *communio* en contextos concretos y, por tanto, con significaciones puntuales. En este sentido no sería de provecho acudir a los textos conciliares para extraer de ahí un significado perfilado. En cambio, aunque no aparece expresamente el término, sí que podemos decir que el Concilio contiene su definición con las características que acabamos de señalar. Como lo hace años después Pablo VI: “La *communio* es unión de los bautizados, realidad espiritual, pero socialmente representada”²³.

Esa es precisamente la *communio* a la que “omnes homines vocantur” (LG, 3), la fundamental y primera noción de comunión. Hasta tal punto *fundamental* que el “rechazo de la comunión con los miembros de la Iglesia (sometidos al Romano Pontífice)” es constitutivo de cisma, tal como establece el c. 751. Es decir, no sólo la ruptura de la *communio hierarchica*, sino también la de la *communio fidelium* es una actitud cismática. Una confirmación más —si fuere necesaria— de dónde se encuentra el constitutivo esencial del Pueblo de Dios: el conjunto de los fieles unidos a la cabeza. Quizá no se ha reflexionado todavía de modo suficiente sobre esta “segunda” caracterización del cisma, e incluso sobre sus eventuales consecuencias penales (cc. 751 en relación con el 1364); es decir, sobre la fuerza eclesial de la comunión de todos los fieles unidos a la cabeza, y en consecuencia del valor y exigencias comunionales de todos y cada uno de los legítimos modos de

23. PABLO VI, *Discorso ai partecipanti*, en “Persona e ordinamento nella Chiesa. Atti del II Congresso internazionale di diritto canonico. Milano 10-16 settembre 1973”, Milano 1975, p. 584. Cfr ‘L'Osservatore Romano’, 17-18.IX.1973.

vivir la vida cristiana (de todas las formas legítimas, en definitiva, de vivir en comunión). Su acogida y refrendo por parte de la Iglesia son la garantía de la actuación del Espíritu Santo en los fieles. Su acogida, apoyo y fomento en todos los niveles de la vida eclesial, son signos eficaces de comunión. Si frente a ellos, se detectasen actitudes de rechazo, obstaculización o reticencias, habría que pensar seriamente en el contenido del c. 751. No me resisto a subrayar el hecho de que lo que aparentemente pudiera parecer una actitud uniformadora y por tanto atentatoria a la libertad de los fieles —la condena de actitudes cismáticas en el seno de la Iglesia— resulta ser garantía y defensa de la libertad de los hijos de Dios: la libertad de los fieles que observando siempre la comunión con la Iglesia (cc. 209, 212), en el empeño por llevar una vida santa (c. 210) y en el esfuerzo por la extensión del mensaje divino de salvación (c. 211), precisamente en virtud de la *communio*, ejercen activamente la titularidad de una serie de derechos (también deberes) que amparan su espacio de libertad en la elección de su estado de vida (c. 219) y en la posible fundación o adscripción a asociaciones que fomenten la vida cristiana y/o se propongan fines identificables con la misión de la Iglesia (c. 215).

Cualquier tipo de actitud o actuación de algún modo tendente a “uniformar” la actividad de la Iglesia llevaría en sus entrañas el peligro de desvirtuar la verdadera comunión. Aun en los casos en que esas actuaciones se encauzasen a través de instrumentos impregnados —por su nacimiento y por sus pretensiones— de sentido comunal. Porque si *comunión* no es un “vago afecto”, mucho menos es el resultado infalible y automático de programaciones dictadas desde organismos de gobierno y de gestión pastoral.

La *communio* es, estructuralmente, el espacio abierto donde esas programaciones deben hacerse, no su consecuencia; e inte-

riormente el camino espiritual que debe animarlas. Así se desprende de las palabras de Juan Pablo II en la Carta Apostólica *Novo millennio ineunte* ya mencionada. Toda programación de iniciativas concretas de cara al Milenio que comienza debe estar precedida y animada por una *espiritualidad de la comunión*²⁴. Sin ella —dice el Romano Pontífice con expresión fuerte y significativa— “de poco servirán los instrumentos externos de comunión. Se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y crecimiento”²⁵.

24. Este es el “camino espiritual” del que habla el Romano Pontífice: “Espiritualidad de la comunión significa ante todo una mirada del corazón sobre todo hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros, y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado. Espiritualidad de la comunión significa, además, capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico y, por tanto, como “uno que me pertenece”, para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad. Espiritualidad de la comunión es también capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios: un “don para mí”, además de ser un don para el hermano que lo ha recibido directamente. En fin, espiritualidad de la comunión es saber “dar espacio” al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros (cfr *Gal* 6,2) y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos acechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias” (JUAN PABLO II, Carta Ap. *Novo millennio ineunte*, 6.I.2001, n. 43).

25. *Ibidem*. Cfr nn 44 y 45: ámbitos, instrumentos y espacios de comunión. Al n. 45 pertenecen estas palabras: “Así como la prudencia jurídica, poniendo reglas precisas para la participación, manifiesta la estructura jerárquica de la Iglesia y evita tentaciones de arbitrariedad y pretensiones injustificadas, la espiritualidad de la comunión da un alma a la estructura institucional, con una llamada a la confianza y apertura que responde plenamente a la dignidad y responsabilidad de cada miembro del Pueblo de Dios”.

Entiendo que por su radicalidad, por su pertenencia a la ontología del fiel cristiano, los derechos fundamentales de los fieles tienen por derecho propio su espacio necesario en la *communio*. Hasta tal punto que su respeto, protección y aliento deben considerarse como referente obligado a la hora de calificar la autenticidad eclesial de los “instrumentos de comunión” bien como modos de “expresión y crecimiento” de dicha comunión, o bien como su “máscara”.

7. El patrimonio jurídico del fiel cristiano exige un tratamiento y conceptualización netamente jurídicos

A la vista de las observaciones anteriores, resulta de todo punto lógico que *Lumen Gentium* “fije su atención *en primer lugar* en los fieles” (n. 14), y afirme que “están plenamente incorporados [a la Iglesia] quienes, poseyendo el Espíritu de Cristo, acepten la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y en su cuerpo visible estén unidos con Cristo, el cual la rige mediante el Sumo Pontífice y los obispos, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos y del gobierno y comunión eclesial” (LG 14b).

Este texto conciliar, fuente directa del c. 205, debe ser leído con atención.

Comencemos haciendo una partición provisional. Lo que el texto pretende es definir la “plena incorporación a la Iglesia”. En él se pueden distinguir dos periodos: a) quienes poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad...; y b) ...y, en su cuerpo visible, están unidos...

Desde el punto de vista eclesiológico, bastaría la primera parte: de ella se desprenden los elementos eclesiológicos precisos para definir la incorporación plena: espíritu de Cristo, y aceptación de la totalidad de la organización y medios de salvación.

La segunda parte podría parecer innecesaria. Pero obviamente no lo es. En ella el Concilio adopta, a mi entender, una actitud en la que destaca el elemento de visibilidad, y por consiguiente, ofrece los elementos necesarios para entender jurídicamente qué significa estar plenamente incorporado a la Iglesia, es decir, ser plenamente fiel (“plena comunión”, según el c. 205). Se hace, entonces, referencia explícita a los medios salvíficos (palabra y sacramentos) y a la totalidad de organización (régimen y comunión eclesial).

Las dos partes ofrecen una secuencia que tiene su reflejo en la continuidad de los cc. 204 (quiénes pertenecen a la Iglesia como fieles cristianos y en qué consiste su pertenencia) y 205 (cuáles son los referentes visibles de esa plena pertenencia).

Estos dos periodos del texto conciliar deben ser leídos, a su vez, a la luz de LG, 8: “La asamblea visible y la comunidad espiritual... no deben ser considerados como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada por un elemento humano y otro divino”.

Es esta conexión la que a mi juicio explica mejor la existencia del segundo periodo del texto de LG, 14b. Porque es necesario no sólo destacar sino establecer puntos de referencia determinantes —eficaces por su constatabilidad— de la plena incorporación y permanencia en la Iglesia. El elemento visible, el “cuerpo visible” opera así como “sacramento” de la plenitud de incorporación y

pertenencia, y en consecuencia “la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica “ (LG, 8 *in fine*)²⁶.

LG, 14 ofrece de este modo los referentes de la plena comunión, es decir, los criterios inequívocamente determinantes de la pertenencia a la Iglesia. Esto es lo que explica lo que a veces no ha sido suficientemente entendido: el c. 205 recoge *sólo* el segundo periodo del texto conciliar (los *tria vincula*), sin acoger en cambio la referencia a la “posesión del Espíritu de Cristo”. Pudiera parecer que esta opción del legislador empobrece el concepto de pertenencia, *descarnando* la identidad del fiel cristiano. Pero de ningún modo es así. El c. 205 es una norma canónica: un texto jurídico puro, que definiendo las dimensiones jurídicas de la *communio*, ofrece los referentes jurídicamente relevantes (contrastables) de la plena pertenencia.

Tocamos así el núcleo de la conexión *communio*-derechos fundamentales. La *communio* debe ser entendida en su dimensión jurídica, teniendo como “piedras de toque” la fe (el *depositum*), los sacramentos y la unión con los Pastores.

Pues bien, justamente este debe ser el marco que delimita el ámbito y posibilidades de ejercicio de los derechos fundamentales, es decir, de lo que *fundamentalmente* es *suyo* (deberes y dere-

26. “En la Iglesia sobre la tierra, entre esta comunión invisible y la comunión visible en la doctrina de los Apóstoles, en los sacramentos y en el orden jerárquico, existe una íntima relación. Mediante estos dones divinos, realidades bien visibles, Cristo ejerce en la historia de diversos modos Su función profética, sacerdotal y real para la salvación de los hombres. Esta relación entre los elementos invisibles y los elementos visibles de la comunión eclesial es constitutiva de la Iglesia como Sacramento de salvación” (Carta *Communiois notio*, cit, n. 4).

chos) de cada fiel por el hecho de serlo y en la medida en que lo *es*.

Es fácil entender, en rigor jurídico, que a nadie podrá negársele el pleno disfrute de sus derechos (utilizando el término con nitidez jurídica) por no “tener el Espíritu de Cristo”. Sólo cuando esa carencia sea reconducible a la visibilidad —es decir, cuando se produzca voluntariamente una determinada fractura de alguno de los *tria vincula*—, y por tanto se manifieste en el campo de las relaciones sociales adquiriendo así relevancia externa —espacio de lo jurídico— entonces puede verse “recortado” o impedido el ejercicio de aquellos derechos. No puede producirse dicho “recorte” o impedimento por obra de una intervención voluntarista del poder eclesiástico o de la comunidad cristiana, sino como consecuencia de una actitud previa de violación del espacio de vivencia de los derechos. Los derechos fundamentales del fiel son, por fundamentales, derechos *erga omnes*; pero por ser derechos del fiel-miembro de la Iglesia, no son derechos *erga omnia* (“*erga Ecclesiam*”), sino derechos *en la Iglesia*. Quien *no está en la Iglesia* no puede ejercerlos en plenitud. Quien voluntaria y conscientemente se sale del espacio de vivencia de dichos derechos, no puede ejercerlos. Simplemente, porque fuera de la *communio* no hay lugar para su ejercicio, no podrían ser actuados dichos derechos.

En suma, los derechos fundamentales deben situarse a partir del c. 205²⁷. La *communio fundamentalis* no es una abstracción, sino una realidad con dimensiones jurídicas constatables y contrasta-

27. A su vez, el c. 205 tiene como referencia LG, 16 en conexión con LG, 8. Cfr también los nn. 32 (unidad en la diversidad) y 13c 7 9b.

bles, único espacio posible para el pleno ejercicio de los derechos fundamentales²⁸.

O lo que es lo mismo: el c. 204 (“son fieles cristianos...”) define a los titulares de dichos derechos (la titularidad es la condición bautismal). Cuando estos titulares (los fieles cristianos) están en plena comunión (c. 205: *tria vincula*), tanto los ministros sagrados como los laicos (c. 207 § 1), consagrados o no (c. 207 § 2), todos disfrutan igual y radicalmente del espacio de vivencia y actuación de los derechos fundamentales.

Lo cual viene también explicitado por la opción sistemática del CIC: precisamente los cc. 204-207 son los cánones introductorios de la Parte I del Libro II, inmediatamente antes del tit. I (cc. 208 ss): “Obligaciones y derechos de todos los fieles”.

Dadas esas condiciones, nada diferencia a los fieles en el horizonte de sus derechos fundamentales: “se da entre todos una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y acción, en virtud de la cual todos, según su propia condición y oficio, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo” (c. 208, primero de Tit. I, *De las obligaciones y derechos de todos los fieles*).

Pienso que de este modo quedan claramente delimitadas las coordenadas en las que los derechos fundamentales deben ser entendidos: el título de dichos derechos es la condición bautismal; el

28. La necesaria presencia en la *communio* de unas dimensiones jurídicas, de un ordenamiento, fue ya afirmada en términos claros por Pablo VI: “si éste [un ordenamiento en la *communio*], faltase, la *communio* en Cristo no podría ser actuada socialmente ni podría operar eficazmente”: PABLO VI, *Discurso ai partecipanti*, cit., p. 685.

fundamento, la “*dignitas et libertas filiorum*” que el bautismo otorga; el espacio, la *communio fidelium*.

A partir de este punto se puede hacer un análisis del elenco ofrecido por la codificación; y también un juicio de su acierto, excesos y/o ausencias, puesto que ese elenco no se identifica con la radicalidad misma de los derechos fundamentales, sino que es fruto de una opción formalizadora del legislador humano. Lo que debe permanecer siempre es la titularidad, la debida fundamentación y el espacio de su vigencia operativa. Y ello con identificación nítidamente jurídica: la diversidad en la igualdad que reside en la *communio fidelium*, necesariamente enmarcada en el espacio de los *tria vincula*.

Ahí se sitúan los deberes y los derechos, y como deber y derecho aparecen también las dimensiones de diversidad (cfr cc. 210, 219, etc.), así como las implicaciones del elemento institucional jerárquico (cfr cc. 208-209 § 1, 212, entre otros), que no sólo no diluye la “*dignitas et libertas*”, sino que la garantiza, protege y sirve (cfr por ejemplo cc. 213, 221, 223 § 2) y, en consecuencia, debe garantizar, proteger y servir a los derechos y hacer posible la satisfacción de los deberes.